

LE LANGAGE

Cours de philosophie générale donné à l'université de Lyon en 1963-1964

Texte en partie publié dans le numéro 6 de *L'ouvert*, repris, complété et corrigé pour sa présente mise en ligne. L'ensemble du cours sera progressivement téléchargeable.

LOGOS ET ETRE (1)

INTRODUCTION

Notes prises au cours par des groupes d'étudiants, revues et corrigées par le professeur.

Editeur : A.G.E.L. par l'Amicale des lettres (Lyon)

Il n'y a pas *un* problème du langage. Il n'y a un problème du langage que lorsque, toutes les questions ayant été résolues, on sait où se trouve la difficulté originaire. Les problèmes du langage sont ceux de chaque époque de pensée. Au temps de Descartes et de Leibniz, le problème est celui de la constitution d'une langue universelle dont les éléments verbaux correspondraient aux éléments logiques des idées et qui¹ a quelque rapport avec la tentative husserlienne pour ramener à la « logique » la force du conceptuel qui définit la couche du « signifier » *expressif*. Ce problème husserlien ne correspond pas à l'ensemble des problèmes du langage qui se posent à notre époque, aussi faut-il reconnaître le champ des questions tel qu'il se diversifie dans l'espace et se transforme dans le temps. Pour cela, il nous faudra, par exemple, lire Platon et découvrir alors, au moyen d'une communication avec Hegel, que l'histoire de la philosophie est une histoire pensante de la pensée, qu'elle ne se laisse pas déterminer – en ce qui concerne en particulier la question du logos et du langage – comme une histoire linéaire, comme une téléologie du progrès.

Le fait massif, dans cette première connaissance du champ temporel et spatial, c'est qu'il y a au sujet de la parole et du langage une symétrie entre l'attitude de la pensée *antique* et celle de la pensée *contemporaine*, qui sont toutes les deux opposées à celle de la pensée est-à-dire de la pensée qui vient tout juste de finir ou qui se survit dans la contemporaine.

Pour comprendre la symétrie entre ces deux pensées, reportons-nous au centre de la pensée antique. Chez Héraclite, chez Platon, comme chez les stoïciens et chez Plotin, la pensée est dominée par le mot *λόγος* (et par la réalité qui lui correspond). Ce mot est si incompréhensible aux modernes que Brunschvicg lui refuse sa traduction de parole ou de verbe au profit de celle de « raison ». Pour les Grecs, le *λόγος*, qui signifie parole, ne possède le sens de raison qu'à titre dérivé.

Pour connaître l'origine de la philosophie grecque, il faut voir comment du « *recueillir* » on est venu au mot « parler » (cueillir > recueillir > rassembler > tenir une réunion > parler²). Il y a une histoire du signifiant accordée à celle du signifié, une correspondance secrète entre ces deux histoires. Pour les Grecs, le philosophe est l'homme de l'*ἀγορά*, qui est le lieu de rassemblement et de rencontre dans le Logos (*ὁμιλεῖν* = parler ; cf. homélie). Le signifiant originaire est très concret : cueillir.

Pour l'homme de la rue comme pour le philosophe, c'est dans la parole que l'on se rencontre, parole qui est le lieu même de la rencontre avec l'autre, avec la chose, avec le dieu. Pour les Grecs, il n'y avait pas l'équivalent du problème de la communication des *consciences*. Le problème est insoluble pour les philosophies de la conscience ; pour les Grecs, il y avait *immédiatement* rencontre dans le sens, celui-ci étant immédiatement donné dans l'expression, le

¹ (nt) : entendre : le problème... (nt) signifie : note rédigée au moment de la transcription (André Sauge).

² (nt) : *λέγειν* peut être *traduit* au sens de « parler » ; ce sens n'est pas inhérent à la notion de la racine **leg-*, ni même du radical grec. La dérivation que présente Maldiney n'est, en toute rigueur, pas recevable. Par exemple, *ὁμιλεῖν* signifie « se rassembler en formant une masse » ou « une troupe » et ce n'est que par métonymie qu'il signifie « tenir un discours à l'occasion d'un rassemblement ».

signifiant, l'expression ou le discours et le sens, l'état de choses dévoilé en discours. La parole était le lieu de la rencontre et du dévoilement, alors que par la suite ce lieu est devenu la conscience, chez Descartes par exemple ; tout ce qu'il a exprimé en termes de conscience, les Grecs l'avaient exprimé en termes de langage.

Rôle symétrique du langage dans la pensée contemporaine

La pensée contemporaine est née d'une réflexion sur le langage dans le double domaine des sciences humaines et de la philosophie. Le terme commun étant l'attitude phénoménologique. En sociologie, Claude Lévi-Strauss considère que les sciences humaines ont été révolutionnées par l'œuvre de Ferdinand de Saussure. On le comprend à lire les chapitres de l'*Anthropologie structurale* qui établissent un parallélisme entre les structures du langage et les structures de la parenté. Ces deux structures ne sont intelligibles que l'une par l'autre. Ce parallélisme est isomorphisme, similitude entre formes, qui implique une correspondance bi-univoque entre deux systèmes formels et, par-delà tous les systèmes (parenté, langage, habitat, cités, mythes etc.), une même structure fondamentale. Une société n'est pas une substance mais une forme – comme Saussure l'a dit expressément de³ la langue. C'est un système structural où les relations confèrent leur réalité aux termes eux-mêmes. Que l'on choisisse dans une société donnée une langue réduite,⁴ par exemple, aux termes exprimant la parenté, ou qu'on choisisse l'ensemble actuel du français, les termes n'existent que relativement les uns aux autres. La langue est un tissu de relations signifiants et signifiés à la manière des mathématiques, où le point, la droite, le plan, etc., sont les foyers de recoupement d'un système d'axiomes relationnels, saturés. La langue se compose de deux grands systèmes de relations différentiels, constituant le tissu l'un du signifiant, l'autre du signifié. Il n'y a rien de positif en elle, sauf le mot, unité intégrante qui focalise dans son individualité toute la langue en en actualisant un moment. Encore n'en a-t-il sa structure et son sens qu'en opposition à tous les autres mots. Pour Lévi-Strauss, le monde culturel n'est pas la simple réfraction du monde naturel à travers la langue. L'édification d'une culture et la formation de la langue sont indivisibles, dans une commune négation de la nature. L'homme commence à la culture et au langage. L'ensemble du monde culturel est comme le langage un système symbolique cohérent d'où l'homme tient sa consistance. D'autres sciences que la sociologie ou l'ethnologie ont utilisé les leçons de la linguistique. Mais cette évidence massive ne doit pas en faire oublier une autre : les leçons du langage ont précédé celles de la linguistique chez ceux qui ont révolutionné le monde des sciences humaines et de la philosophie : Freud et Husserl. La psychanalyse de Freud et la phénoménologie de Husserl sont nées en même temps, vers 1900. La prise en considération du langage par Freud et Husserl a abouti à un rejet du psychologisme dans la psychologie ou dans la philosophie. Elle réfute une façon de comprendre la conscience sur le mode des états et des contenus empiriquement réels, parce que, en eux, il est impossible de trouver la dimension du sens.

Freud et Husserl ont défini la vie de la conscience ou la vie psychologique en deux termes parallèles. Freud dit : « Le psychologique, c'est ce qui a sens » ; et Husserl : « Le psychologique, la conscience, a pour structure fondamentale l'intentionnalité, qui est visée d'un sens ». Tous les deux ont été auditeurs et élèves de Brentano, réinventeur du terme d'intentionnalité. Tous deux mettent en valeur cette nudité d'expérience que Husserl définit comme « un retour aux choses mêmes » et Freud comme un non-savoir *a priori* qui n'exclut pas du droit de signification le non-sens ou l'insignification.

Aperçu sur le langage dans la cure analytique

Il ne s'agit pas de revivre les états de conscience du névrosé, qui, lui, les revit bien assez ; il revit un conflit irrésolu sous forme dramatique – ce qui est oublié par sa défense, sur le mode du refoulement, n'est oublié que pour autant qu'il s'impose comme passé non dépassé ; le refoulement maintient présentement dans un non-savoir immémorial un passé que l'histoire individuelle n'a pas assumé en le restructurant dans l'esquisse perpétuelle de l'avenir. Or, le refoulé fait la preuve que le non-savoir est trop bien systématisé pour n'être pas aussi un savoir, il réapparaît au jour du symbolique (par exemple : le symptôme hystérique, les compulsions obsessionnelles, les lapsus, les images des rêves). Or, parler de symbolique c'est faire une première allusion à un langage ; ce qui apparaît lié dans le passé n'apparaît pas dans le présent ;

³ (t) : dans... (t) = texte du polycopié.

⁴ (t) suppression de virgules « relations, signifiants et signifiés, »

nous ne revivons pas une durée passée, mais nous en revivons le sens, dans un symbole qui est condensation ou déplacement de ce sens. Tout ce que peut faire l'analyste, c'est de présenter au malade le sens de ses conflits dans sa parole ; il ne s'agit pas de les lui faire revivre sous forme de ressouvenir, mais de lui donner accès à ces conflits par la parole ; ce n'est qu'autant qu'il peut se parler, se signifier, prendre vis-à-vis de soi cette distance qui lui permet de se reconnaître, qu'il peut être guéri. Quand nous vivons au niveau des vécus de conscience, des flux de conscience, nous ne pouvons nous reconnaître, immergés en eux : comme dans l'image, où nous éprouvons une sorte de repos sous une fascination qui ne fait que rejeter⁵ la captation de l'image spéculaire. L'homme né de l'enfant et qui n'est pas re-né dans l'acte de la *Versagung* est encore sous la dépendance de cette image dans laquelle il continue de projeter ses désirs et qu'il continue à introjecter en lui, s'identifiant à ce moi imaginaire qui tente d'échapper à la reconnaissance, contradiction de ses désirs et de sa finitude. Ce phénomène de l'intro-projection correspond à ce que Freud appelle le « narcissisme secondaire ». Cette projection de nos désirs est telle que notre attitude fascinée fascinante est telle que nous sommes satisfaits⁶. La satisfaction s'oppose à la reconnaissance. Or, cette reconnaissance a lieu par la parole qui signifie dans une ex-pression et médiatise le vécu par le relais de cette expression même, qui le met à distance.

L'importance radicale de la parole marque le fait que le conscient comme l'inconscient ont quelque rapport avec la parole. Lacan écrit : « L'inconscient est cette partie des discours en tant que trou - individuel⁷ qui fait défaut à la disposition du sujet pour rétablir la continuité de son discours. » Dans la parole, nous mobilisons toutes les oppositions, un mot entendu dans l'enfance et non compris va devenir un noyau névrotique parce que tous les sens qui n'avaient pas été actualisés la première fois étaient cependant intégrés à une certaine transcendance du mot, et le conflit se réveillera à un moment où quelque signifié plus ou moins errant trouvera dans le mot son intégration et, en éveillant toute la puissance du signifiant, actualisera l'ancien signifié incompris. Mais, comme le sens incompris était cependant pressenti, le mot avait été refoulé (parfois retranché), et il n'existe que par son absence dans la chaîne du discours ; foyer virtuel de l'association, il ne se démasque pas – et tout se passe comme si la nouvelle signification (à travers un mot quelconque) éveillait directement l'ancienne et son péril non assumé. La conscience n'est que l'ensemble des progrès actuels du sens, mais il en est d'inactuels. L'interruption de l'explication de soi avec soi consiste en ce que le moi oublie que la langue parle à travers lui ; il pressent le dit, mais n'arrive pas à le reconnaître en lui donnant forme dans sa propre expression. L'inconscient est le sens des lacunes du discours.

Nous trouverons le fondement du conscient dans la parole de Husserl, adversaire irréductible du psychologisme. Dire que la conscience est toujours conscience *de* et que l'être conscient consiste principalement dans ce *de*, dans ce rapport *à*, c'est définir l'intentionnalité. Si j'imagine un moi dans un monde en face de choses, et que j'établisse un rapport de ce moi aux choses, je ne découvrirai pas l'intentionnalité. Elle n'est pas un rapport intramondain⁸. Elle n'est pas non plus un rapport de sujet à objet. Elle le rend possible. Les termes, loin de précéder la relation, la présupposent. Sujet et objet sont le résultat de la thématization de la vie intentionnelle, de la tension noético-noématique, considérée dans sa dimension thétique (fonctionnelle ou neutre).

On ne peut à la rigueur parler que d'une polarisation subjective-déjective. Elle signifie que la conscience n'est pas ce dont elle est conscience – ce qui implique une inclusion intentionnelle du sens en son irréalité. Mais puisque la vie intentionnelle, c'est le réel même, elle implique une inclusion réelle de l'intentionnalité (qui définit le pôle subjectif comme tel). La chose se donne comme un hors de moi, elle n'est pas hors de moi comme le sont deux choses qui s'excluent, cette exclusion n'a de sens que pour un moi dans un monde : il faut que j'aie un monde pour qu'il y ait des choses pour moi. Cela signifie que ce *hors de moi*, premier mouvement de la

⁵ (t) Au lieu de « rejeter », faudrait-il lire « répéter » ?

⁶ (t) Texte de l'original : « Cette projection de nos désirs est telle que notre attitude fascinée fascinante, telle que nous sommes satisfaits ». Soit il faut modifier la formulation, soit il suffit de substituer « est » à la virgule.

⁷ (t) : La citation de Lacan (*Ecrits*, p. 254) est la suivante : « L'inconscient est cette partie du discours concret, en tant que transindividuel, qui fait défaut à la disposition du sujet pour rétablir la continuité de son discours conscient. » Nous supposons que dans la transcription primitive, « trans-individuel » est devenu « trou - individuel ». La présence d'un tiret en serait l'indice qui rend probable la substitution d'un concret vide à un abstrait faisant le vide.

⁸ (t) « vitra-mondain » !

conscience, se double d'un *auprès de l'objet*, hors duquel je me trouve. Cela suppose que le sens me transcende, est visée, mais que j'y suis, et montre que je m'y retrouve, que le sens est pour moi, que sa transcendance est immanente à la vie intentionnelle d'un ego. Problème difficile en raison de l'abîme de toute fondation. Chez Husserl, de la vie intentionnelle elle-même. Dans la parole, le mot est chargé d'une intentionnalité signifiante qui ne correspond pas à la somme des vécus. Un vécu est ce qu'il est. Un sens porte sur ce qu'il n'est pas, et est porté sur ce qu'il n'est pas. Toutes dimensions exclues de la pure positivité du vécu. Je ne peux parler de signification qu'en termes de dicibilité⁹, non de perception interne.

Cette réflexion nous a fait apparaître le langage comme le médium de la pensée ; il en a été le moyen, le milieu, le médiat. Il médiatise la pensée, c'est-à-dire que par lui la pensée se différencie d'avec elle-même en un intérieur et un extérieur, que dans cette différenciation elle peut se saisir dans son sens et se reconnaître comme sens.

Nous arrivons au point d'inflexion historique qui fait la jonction entre le sens antique et le sens contemporain du langage, c'est-à-dire à Hegel. Que nous entrevoyions la place centrale de la parole dans la pensée des Grecs et dans la pensée contemporaine à travers, d'une part, la référence continue du vrai au *λόγος*, d'autre part, la référence constante des sciences humaines et de la philosophie d'aujourd'hui aux structures de la parole et du langage, cela ne signifie pas que nous ayons compris ce que sont *λόγος*, parole et langage. Nous n'avons pas encore compris le sens du grec ni celui du langage dans la pensée contemporaine. Ces deux pensées étaient symétriques, en tant que diamétralement opposées, dans le *cercle provisoire* de l'histoire de la pensée, à la philosophie moderne. Mais cette commune opposition n'est encore qu'extérieure. Nous devons accéder de plus près à son sens, en portant notre attention sur le point d'inflexion : le mode de pensée hégélien.

Tout se joue au chapitre I de la *Phénoménologie de l'Esprit*, où le phénoménologue amène à la « science », au « savoir vrai », le premier moment de l'expérience phénoménale de la conscience. Ce moment marque le passage de la certitude sensible à sa *vérité*. Je suis certain, dans la certitude sensible du ceci, du ici, du maintenant, dans une visée singulière, unique, autarcique, sans référence à rien d'autre. La première certitude, c'est la certitude immédiate du savoir immanent à la sensation. « Première » en deux sens, l'un temporel, l'autre rationnel : c'est avec la certitude sensible que débute l'expérience de la conscience – soit dans l'histoire humaine, soit dans l'histoire individuelle. Elle est la source de l'expérience, l'origine de la pensée qui s'y emploie et s'y déploie. L'histoire de la pensée humaine débute avec ce moment culturel de la certitude immédiate qui est le moment de l'« immédiate sans rupture », le moment de l'innocence. Dans *L'Esprit du Christianisme et son destin*, Hegel évoque la belle harmonie immaculée de la vie naturelle, lieu de la vie commune entre les hommes et la nature, où aucun être idéal ne s'interpose entre les êtres réels que sont l'homme et la nature. Cette harmonie sera rompue par Abraham, par la médiation d'un Dieu par lequel passent désormais les rapports de l'homme au monde. Cet accord antérieur à toute discorde dans lequel l'homme n'était pas encore devenu cette « dissonance » dont parle Nietzsche correspond bien à ce moment de la certitude sensible, du savoir immédiat, qu'est la sensation.

Ici, les avis divergent.

Le contenu concret de la certitude sensible la fait apparaître comme la connaissance *la plus riche* : on n'en peut trouver aucune limite, « ni en extension dans l'espace et le temps où elle se déploie, ni en pénétration, dans le fragment extrait de cette plénitude par division ». Elle apparaît aussi comme « *la plus vraie*, car elle n'a encore rien écarté de l'objet, mais l'a devant soi dans toute sa plénitude ». Telle est la certitude immédiate, comme certitude de la totalité immédiate que Hegel va examiner. L'objet de cette certitude est l'infini du donné dans l'illimitation de l'espace et du temps, et en pénétration. Le moindre élément de monde est inépuisable dans la perception, à la différence de l'image qui se donne d'un seul coup dans sa totalité. Et tout ce que nous apprendrons du monde procédera de cette vue première, et ne pourra qu'en actualiser certains aspects qui en circonscriront la richesse en extension et en profondeur.

Mais cette certitude sensible et primitive « se révèle en fait expressément, dit Hegel, comme *la plus abstraite* et *la plus pauvre en vérité* ». Cette affirmation est contraire à la vue première : elle implique donc que l'extérieur de la conscience n'est pas un simple inventaire de la certitude sensible, ni un simple développement de son contenu et de sa forme. Ni la richesse ne peut être un développement de l'indigence, ni le concret le développement de l'abstrait. Or l'abstraction et l'indigence qualifient la certitude sensible. Il est donc impossible que la certitude sensible soit la source et le fondement de l'expérience totale de la conscience, laquelle aura une autre origine.

⁹ (t) : « dicibilité »

Quelle est donc cette origine ?

Pour répondre, interrogeons le vocabulaire de Hegel : « En fait, cette certitude se révèle expressément comme la plus abstraite et la plus pauvre en vérité. » Cette « vérité » s'oppose à l'apparaître qui caractérisait la connaissance sensible comme la connaissance la plus riche. L'opposition du « vrai », de l'effectivement réel, à l'« apparaître » n'est sans doute pas neuve, mais ce qui est neuf, c'est le mode de révélation qui l'oppose à l'apparence.

Comment Hegel signifie-t-il, de cette richesse, l'indigence ? Il dit : « De ce qu'elle sait, elle exprime seulement ceci : il est. » Sa vérité concerne seulement l'être de la chose ». La certitude sensible révèle donc seulement l'être de la chose et sa vérité est ce qu'elle exprime : certitude et vérité s'opposent comme savoir et expression de ce savoir. C'est dans ce que dit la certitude sensible que se trouve sa vérité. *C'est par l'expression et la parole que la certitude accède à sa vérité.* Mais dans la certitude sensible n'accède en fait à la vérité qu'une détermination pauvre et abstraite de l'être. En effet, que veut dire « être » à ce niveau ? Rien d'autre que le fait d'être, qui est dans une indétermination complète. Ici l'être est identique au néant. La détermination ultérieure, son sens ne dépendent pas de la certitude sensible, mais de l'avenir de cette première parole qui l'a amenée au jour de sa vérité. Encore nous est-elle obscure et obscur son pouvoir ; aussi devons-nous l'éclaircir.

La certitude sensible est la certitude immanente au savoir de la sensation. La sensation est donc savoir. Dans l'acte de sentir, quelque chose m'apparaît, quelque chose est là que je saisis dans ma visée comme *ceci, ici, maintenant.*

Or « qu'est-ce que le ceci ? » (Cf. pp. 83-84, trad. J. Hippolyte.)

« Prenons-le sous le double aspect de son être, comme le maintenant et comme l'ici ; alors la dialectique qu'il a en lui prendra une forme aussi intelligible que le ceci même. A la question « *qu'est-ce-que le maintenant?* », nous répondrons par exemple : « le maintenant est la nuit ». Pour éprouver la vérité de cette certitude sensible (certitude et vérité sont deux moments de la conscience chez Hegel), une simple expérience sera suffisante. Nous notons par écrit cette vérité ; une vérité ne perd rien à être écrite et aussi peu à être conservée. Revoyons maintenant à midi cette vérité écrite ; nous devons dire alors qu'elle s'est évanouie.

Le maintenant qui est la nuit est conservé, c'est-à-dire qu'il est traité comme ce pour quoi il s'est fait passer, comme *un étant* ; mais il se démontre plutôt comme un non-étant. Sans doute le *maintenant* lui-même se conserve bien, mais comme un maintenant tel qu'il n'est pas la nuit ; de même, à l'égard du jour qu'il est actuellement, le maintenant se maintient, mais comme un maintenant tel qu'il n'est pas le jour ou comme un négatif en général. Ce maintenant qui se conserve n'est donc pas immédiat, mais médiatisé, car il est déterminé comme ce qui demeure et se maintient par le fait qu'autre chose, à savoir le jour et la nuit, n'est pas (ce qui caractérise la médiation, c'est qu'elle est par le fait d'un autre). Pourtant, il est encore aussi simple qu'auparavant, *maintenant*, et, dans cette simplicité, indifférent à ce qui se joue encore près de lui ; aussi peu la nuit et le jour sont son être, aussi bien il est encore jour et nuit ; il n'est en rien affecté par son être-autre. Un tel moment simple, qui par la médiation de la négation n'est ni ceci ni cela mais seulement un *non-ceci* et qui est aussi indifférent à être ceci ou cela, nous le nommons un *universel*. L'universel est donc en fait le vrai de la certitude sensible.

C'est aussi comme un universel que nous *prononçons* le sensible. »

Ce qui fait la difficulté de ce texte, c'est, outre le caractère inhabituel de cette forme de pensée, le fait qu'il porte sur le temps et qu'avec le temps s'introduisent des problèmes qui sont autres que ceux qui porteraient par exemple sur des qualités sensibles (la couleur). Ce surcroît de difficulté vient de ce que le temps n'est pas un concept mais une intuition. Or tout le raisonnement de Hegel vise au *concept* du « maintenant ». Le caractère intuitif du temps semble donc échapper à sa préoccupation. Le temps kantien lui-même, comme temps de la représentation, n'est encore qu'une des formes du temps. Il en est encore une autre, le « temps de la présence » (cf. Merleau-Ponty : « le temps c'est quelqu'un ») comme temps que nous sommes. Ceci pose donc une seconde série de questions qui ne sont pas engagées dans l'analyse de Hegel, mais dont il n'est pas sûr qu'elles s'accordent à son analyse.

De même, pour l'espace, comme autre forme du « ceci », pour le moment, nous devons nous en tenir à la conception hégélienne et l'expliquer telle qu'elle est, puisque, telle qu'elle est, elle a eu une influence historique décisive sur la pensée. Pour dégager le sens de cette conception, il

faut porter notre attention sur trois points : l'*universel* ; la *parole* ; la *médiation*.

I- L'UNIVERSEL. – Introduisons-le directement, sans passer par le relais de l'expression hégélienne, pour revenir ensuite aux termes de Hegel. Nous ne dirons pas « la nuit », « le jour », mais nous prendrons deux moments plus précis : minuit et midi. Bien que midi soit autre que minuit, le « maintenant » est *le même* à midi et à minuit.

Objection immédiate : on peut penser qu'il s'agit d'un *autre* « maintenant ». Examinons donc ce « maintenant ». Ce que l'on appelle « maintenant », c'est l'instant singulier, l'instant dans sa singularité ponctuelle ; le maintenant est à chaque fois unique dans sa nouveauté. Mais chaque maintenant est aussi un exemple de l'universel : d'où la dualité de cette certitude qui sait le singulier. D'une part, le maintenant (ou le ici), en tant que tel, qui demeure identique comme milieu de dévoilement des différences (par exemple : de minuit et de midi), n'est pas donné dans ce savoir immédiat qui s'épuise dans la pure effectivité de l'objet singulier et qui disparaît avec elle. Il ne tombe pas sous le coup de cette disparition. Il est d'un autre ordre que le savoir de l'objet disparu. D'autre part, l'essence du ceci ou du maintenant est donnée avec chaque visée individuelle. Elle est le pôle de référence, de reconnaissance identique, immanente en toutes et en chacune et transcendante de par cette identité même.

A partir de là on voit quelles limites on transgresse en disant : le maintenant de midi est *autre* que celui de minuit. C'est dans le savoir de cette essence transcendante à l'exemple, par lequel l'exemple lui-même a sens, que consiste la transgression du savoir sensible immédiat. La visée sensible (de midi) ne portait que sur la singularité isolée, absolue d'un maintenant placé en abîme, alors qu'en l'affirmant autre que le maintenant minuit on s'élevait à la connaissance du maintenant en tant que tel dont le sens transcende cette certitude immédiate. Mais, en même temps qu'il la transcende, le sens l'anime et lui confère sa qualité d'exemple. Cette association de l'exemple et de l'essence, cette reconnaissance du singulier comme exemple de l'universel, n'est pas fondée dans la certitude sensible elle-même (pour autant qu'elle est visée du singulier). Quelle en est donc la source ?

II- LA PAROLE. – La parole est l'instrument de cette transgression qui constitue le savoir de l'essence, le savoir du ceci, ici, maintenant, selon leur être tel. « C'est comme un universel que nous prononçons le sensible. » Ce que nous disons, c'est « ceci », c'est-à-dire le ceci universel, ou encore : il est, c'est-à-dire l'être en général. Nous ne *représentons* pas assurément le ceci universel, intuitivement (comme une couleur), ou l'être en général, mais nous *prononçons* cet universel. En d'autres termes, nous ne parlons pas de la même façon que nous visons dans la certitude sensible. Mais, comme nous le voyons, c'est « le langage qui est le plus vrai ».

Hegel use pour désigner la certitude sensible du mot « *meinen* », « être d'avis, croire, avoir en vue ». C'est à peu près l'équivalent du *δοκεῖν* grec que Platon accorde à l'*αἴσθησις*. La sensation est savoir de ce qui apparaît en elle, ce savoir n'étant rien d'autre que l'apparaître de cette apparence. Ou encore, elle est visée certaine de ce qu'elle vise, dans les limites précisément de cette visée. Donc, nous savons et nous visons dans cette certitude sensible.

La parole apparaît donc comme un démenti de ce savoir premier. Elle démasque l'équivoque de la certitude sensible – qui consiste dans l'hétérogénéité de ce qu'elle vise et de ce qu'elle pose : elle pose en effet le *ceci* comme étant, alors qu'un étant n'est, par définition, qu'à subsister en dehors de la visée contingente qui s'y rapporte.

L'étant peut être affirmé, c'est-à-dire posé comme réel et vrai, mais seulement dans une parole dont la teneur de sens excède infiniment le contenu de la certitude sensible afférente à la visée de cet étant.

« Ils visent ce morceau de papier sur lequel j'écris *ceci* ou, plutôt, je l'ai déjà écrit (*cf. Cratyle*) ; mais ce qu'ils visent, ils ne le disent pas. (Ils ne peuvent pas le dire.) Si d'une façon effectivement réelle ils voulaient dire ce morceau de papier qu'ils visent (comme singulier absolu) et s'ils voulaient le dire en termes strictement appropriés, alors ce serait là une chose impossible parce que le ceci sensible qui est visé est *inaccessible* au langage, lequel appartient à la conscience, à l'universel en soi... Ils visent bien ce morceau de papier-*ci*, qui est *ici*, une tout autre chose que cet autre-*là*, mais ils parlent d'objets extérieurs ou sensibles, d'essences absolument singulières, etc., c'est-à-dire qu'ils disent d'eux seulement l'universel. Donc, ce qu'on nomme l'inexprimable n'est pas autre chose que le non-vrai, le non-rationnel, le seulement visé. » (Le visé de la certitude sensible est exclu comme tel du royaume du sens parce qu'il est en dehors de l'expression.)

Visant le singulier, nous disons l'universel, l'être en général. C'est un point nouveau que cette relation de l'*universel* et de l'*être*. Cela signifie que la parole est position d'être – par elle, nous posons la dimension d'être de quelque chose, nous posons quelque chose comme étant –, en ce qu'elle seule prononce l'être de quelque chose et lui confère le statut d'étant.

Dire, pour Hegel, c'est toujours *dire l'étant*, l'être de l'étant, la dimension d'être de quelque chose qui, par cette dimension, est. Réciproquement, l'étant, en tant qu'il est, en tant que tel, tient sa consistance de la parole. Pour Hegel, la parole n'énonce pas simplement le sens du ceci, mais proclame le ceci comme étant. Jusqu'ici on a parlé du maintenant, du ceci, dans une perspective plus d'intelligibilité que de réalité. Or, pour Hegel, les deux structures sont liées. Pour lui, tout ce qui est rationnel est réel et tout ce qui est réel est rationnel.

Cette *identité du sens et de l'être* a son origine commune dans le pouvoir de *dire* – et ceci n'est pas nouveau. Platon, traitant de la parole, n'accorde le titre de λόγος qu'à la parole qui énonce quelque chose qui est ; mais il y a une difficulté, car elle énonce le non-être. Elle est pouvoir positionnel d'une vérité qui est, mais elle sait être le non-être (ce qui sera nécessaire à la définition de l'illusion). Intelligibilité et réalité sont unes pour Hegel. Dire « ceci », c'est dire « c'est ». La certitude sensible, la sensation simple ou complexe, disparaît aussitôt avec son contenu, mais, en les désignant comme « ceci », je dis les objets : qu'ils sont et, comme disparus, qu'ils ont¹⁰ « été ». La *vérité* de la certitude sensible, c'est le « il y a » ; en effet, le « ceci » sub-siste à travers les singularités disparaissantes. Ce qui subsiste, ce n'est pas l'objet visé, mais son *sens*. Il ne reste que le rapport d'indication : *l'acte d'indiquer* l'objet, qui, pour la certitude, était l'essentiel, est devenu disparaissant. L'universel qu'il est devenu n'est plus la singularité qu'elle visait, mais l'universel qui ne procède que de la parole.

III - LA MEDIATION. – Revenons au texte de Hegel (« La certitude sensible », première partie, pp. 83-84, « A la question : *qu'est-ce que le maintenant ?* ... le vrai de la certitude sensible. » Explication - L'universel s'affirme comme la négation du singulier. L'essence du maintenant s'affirme comme la négation de chaque maintenant singulier : minuit ou midi. Minuit est conservé, il est traité comme un étant, et voilà qu'à midi il n'est plus, il se démontre comme non-étant. Je ne peux pas le garder, ni le retrouver tel qu'en lui-même, tel qu'en moi-même. Pourtant, il y a toujours un maintenant, mais qui n'est pas minuit, qui est midi. Pas plus que minuit, midi ne perdure, ni ne se transporte, il *se* démontre à son tour comme non-étant. Toujours, cependant, le *maintenant se maintient*, mais en tant qu'il n'est ni la nuit ni le jour, en tant qu'il se refuse à être l'un ou l'autre. Il est la négation de toutes les heures singulières. Et son être n'est rien d'autre que cette négation.

Il y a sans cesse et à chaque fois un instant unique que la certitude sensible donne comme le positif. Or, c'est un positif disparaissant. La teneur de la sensation n'est pas, elle devient. Ceci, ici, maintenant, tout ce qui¹¹ à chaque fois s'indique, bref tout le positif s'absente continûment et se révèle n'être pas. Ce n'est pas en lui que se retrouve la dimension d'être. Rien ne demeure que, non pas la déroboade du positif, elle-même événementielle, mais le refus d'être ce positif qui apparaît, disparaît, c'est-à-dire le négatif en général.

Tel est le maintenant. Ce maintenant qui se conserve, qui garde son être dans le temps, n'est pas immédiat. Il est au contraire la négation de l'immédiat. « S'il n'est pas immédiat, il est médiatisé. Il est déterminé par le fait qu'autre chose, à savoir minuit ou midi, n'est pas. »

Ainsi, la parole, le langage qui prononce l'universel et qui, par lui, énonce l'étant, est essentiellement négation. Et en même temps, et sous le même rapport, elle est *médiation*. C'est par elle qu'à travers les positivités singulières évanescences une dimension de ces positivités vient au jour et s'y maintient : la dimension du ceci, ici, maintenant.

Ce qui demeure, « c'est un ceci négatif qui ainsi n'est que lorsque les ici sont pris comme ils doivent l'être, et quand, en cela, ils se suppriment ».

L'essence du maintenant, le maintenant dans son être ainsi, s'affirme comme la négation de tout maintenant singulier. D'une façon générale, l'universel est la négation du singulier. C'est ici l'originalité de Hegel, dont la pensée s'affirme dès lors comme déterminante, d'avoir affirmé que l'universel se pose comme négation du singulier et qu'il n'est rien de plus que cette négation. L'être n'est rien de plus que la négation du disparaître comme de l'apparaître : il n'a pas de contenu positif. Le développement de la « phénoménologie de l'Esprit » consistera à lui en donner un. C'est la parole qui sera la base ; c'est elle qui sera interrogée et c'est elle qui, en même temps, établira toutes les interrogations. Elle est à la fois interrogée et interrogeante. C'est

¹⁰ (t) « auront »

¹¹ (t) « tout ce qu'à chaque fois s'indique »

elle qui découvrira l'identité dans les différences et la différence dans l'identité. Il y a inadéquation entre le savoir et l'objet et c'est la parole qui tente de les évaluer dans leurs différences.

Cette dialectique est l'être et l'histoire du savoir de la conscience. Universel négatif et universel positif – dialectique et constitution.

Pour bien comprendre, opposons la conception hégélienne de l'universel comme négatif à celle de l'universel comme positif. Le débat entre ces deux conceptions de l'universel (et par là de la parole) a pour agora λόγος, dans la question qui nous occupe, cette situation reconnue de part et d'autre : que le singulier atteint dans une certitude sensible est un exemple de l'universel. Cette exemplarité est comprise différemment ici et là. Les doctrines de l'universalité positive (Platon, Descartes, Kant, Husserl) conçoivent l'universel comme une loi de position transcendante et immanente à chacune de ses réalisations particulières en nombre infini. Tout événement sensible possède une intelligibilité interne de par son accord avec sa loi intérieure qui a son origine dans la structure de l'esprit.

Soit la question du maintenant : l'objection hégélienne à l'universel positif est celle-ci : pour affirmer le maintenant, il faut transgresser les limites de la certitude sensible qui est toute positivité ; l'altérité, l'être autre de midi par rapport à minuit, n'est pas donnée dans le savoir ponctuel de minuit ni dans l'un ou l'autre instant¹². Or, il n'y a jamais que l'une ou l'autre dans l'expérience sensible : le premier disparaît quand le second apparaît. Ainsi, quand on pose l'altérité, on franchit les limites de la certitude immédiate ; c'est donc qu'on transgresse le savoir immédiat de cette certitude que¹³, en même temps, on prétend absolue.

L'objection n'est pas valable. Le recours à la transgression ne s'impose que là où la certitude sensible a été coupée de ses conditions transcendantales de possibilité, ici, de la loi de position du maintenant (c'est-à-dire d'une coupure temporelle dont la possibilité est absolument nécessaire à la distinction de l'avant et de l'après, de l'horizon d'antériorité et de l'horizon de postériorité). La loi transcende le cas particulier, la position de tel ou tel maintenant, mais elle ne les transgresse pas. Elle se manifeste au contraire en eux sous la forme de leur identité, là où nous parlons de leur différence. En affirmant la différence de deux maintenant, on accorde aux deux une signification commune et c'est sur la base d'une identité commune qui demeure quand l'instant singulier disparaît qu'est possible leur différence ou altérité réciproque.

Plus facile est l'exemple de l'autre forme du « ceci ».

L'« ici » est, par exemple, l'arbre. « Je me retourne, cette vérité a disparu et s'est changée en vérité opposée : l'ici n'est plus un arbre, mais plutôt une maison... L'ici lui-même ne disparaît pas, mais il est et demeure dans la disparition de l'arbre, de la maison, etc. De nouveau le ceci se montre comme simplicité médiatisée », ou encore universel. Quel que soit l'objet singulier que je vise, il y a un ici, un maintenant, dont le sens ne dépend pas de la singularité de la « visée » sensible ou de la singularité de l'objet. De la même façon, en général, le « ceci » qui implique l'ici et le maintenant constitue un rapport universel d'indication dont le sens est le même à travers toutes les différences du visé et, comme tel, il est indifférent à ces différences.

Or, que signifie cette « indifférence » du ceci à être l'une ou l'autre des singularités, du ceci à être arbre ou maison, du maintenant à être midi ou minuit? Aucune singularité ne peut être désignée comme étant sans recours à une universalité : si je sais cet arbre comme étant ici, c'est que je reconnais dans l'arbre un « ici » comme je reconnais dans « midi » un « maintenant ». Je n'ai pas besoin d'une comparaison extrinsèque, qui n'est au contraire possible que sur la base de ce caractère identique antérieur et intérieur aux termes. Il me suffit de cette « reconnaissance intérieure » dont Descartes disait dans les « Sixièmes objections » qu'elle précède toujours l'acquiescement et qu'elle la fonde, qu'elle concerne l'être tel du ici en tant que tel, ou le So-soin ou essence du ceci.

Hegel dit : « Une certitude sensible effectivement réelle n'est pas seulement pure immédiateté, mais encore un exemple de celle-ci et de ce¹⁴ qu'il y a en jeu. » Le singulier est donc donné, d'une part, dans sa singularité unique et, d'autre part, dans sa conformité à une essence.

Prenons pour exemple la perception d'une couleur au loin : « C'est bleu. » Il se peut que ce bleu-là n'ait jamais été vu, et pourtant, je ne suis pas dans un non-savoir, mais déjà dans une familiarité sans laquelle nous n'aurions pas conscience de... Avoir conscience de quelque chose,

¹² (t) La ponctuation du polycopié, anarchique, a été corrigée.

¹³ (t) « qui »

¹⁴ (t) « de qu'il y a »

c'est l'intégrer d'une manière particulière : en égaliser le sens. En voyant une couleur singulière, je la re-connais dans sa réalité singulière, dans son être tel, son So-sein qui le distingue de toute autre. Je reconnaîtrais même « la couleur tombée du ciel » (titre d'un récit de Lovecraft), je reconnais même la couleur la plus étrange. Rien ne peut pénétrer à¹⁵ ma conscience sans se signifier soi-même.

(Cf. Husserl qui définit la conscience comme une « *intentionnalité visant quelque chose dans un sens* ». Rien ne pénètre à notre conscience immédiate sans être conforme à la loi intérieure de son sens. Pour être reconnue, la chose ne peut se dévoiler que dans un sens. Mais ici, le sens, sens d'une couleur, n'a rien de négatif (cf. re-connaissance chez Descartes), alors que Hegel fait de cette essence une négativité. Selon lui, l'essence n'est atteinte que dans la *dé-négation*.

Cette dénégation est en rapport avec la *Verneinung* de Freud. Freud donne l'exemple d'un analyste qui veut faire reconnaître au patient qu'il a de la haine pour son père. Le patient proteste et, de fait, ses actes le prouveraient. L'analyste, poursuivant le sens des paroles du patient, arrive à ce que le patient reconnaisse, de manière encore intellectuelle, qu'effectivement il déteste son père. Il a d'abord nié sa haine, puis la négation de sa haine. Par là, le refoulement n'est pas encore supprimé, ni dans la négation, ni dans la dénégation. On n'a affaire ici qu'à une affirmation intellectuelle dans laquelle ce moment de l'histoire du patient est tenu en suspens, mais telle que le rapport affectif n'est pas encore établi. C'est là qu'apparaît la différence entre la sphère « pulsionnelle », ou plutôt la sphère du rapport affectif et de la communication, et la sphère intellectuelle ou rationnelle. La seconde repose sur le symbole de la négation : le ne... pas ; et le ne... pas, le rapport affectif n'en dispose pas. Le rapport affectif équivaut à la certitude sensible (non immédiate) alors que l'affirmation intellectuelle répond ici à l'affirmation de la parole chez Hegel. De fait, on voit chez Hegel le sens défini comme pur négatif, qui va se développer dans la sphère du concept et comme mise en suspens.

Or, cette pensée dont Hegel est l'origine règne aujourd'hui dans une grande partie de la philosophie et des « sciences humaines » : l'homme n'y tient sa consistance que de la cohérence de la symbolique, que sa parole constitue. Ce qui fait l'être culturel, c'est le sens, énoncé par un discours cohérent. *La parole fait accéder la nature au sens humain en ce qu'elle médiatise l'immédiat par son pouvoir de nier*. L'homme qui parle assigne les choses et le monde à un sens d'être qui tient sa consistance de la cohérence de son discours. Ce qui nous introduit à une conception de l'être qui se trouve être *médiatisé par dénégation* : ce qu'on découvre dans la pensée contemporaine pour qui le monde de la culture commence à la négation de la nature.

De part et d'autre de la pensée moderne, la pensée des Grecs et la pensée contemporaine reconnaissent la parole comme le lieu de la pensée bien conduite.

Notre pré-contemporain, Hegel, découvre en elle la puissance la plus prodigieuse qui soit, c'est-à-dire la puissance du négatif, par quoi la parole est l'organe même de l'entendement. Elle a le divin pouvoir de faire subsister à l'état séparé ce qui *en soi* n'a de consistance que dans le tout. Avec l'entendement et la parole commence, en opposition avec cet *en soi*, le *pour-nous*, c'est-à-dire savoir et conscience. Or, avec la conscience, quelque chose demeure chez Hegel de la pensée moderne, comme encore chez Husserl. Hegel appelle Descartes un « héros de la philosophie » et c'est à Descartes que Husserl se réfère explicitement en écrivant les *Méditations cartésiennes*.

Mais un autre versant de la pensée contemporaine, dont Heidegger est le pilier central, entend rompre avec Descartes et le point de vue de la conscience et renouer avec la pensée des Grecs, avec la pensée archaïque de ceux que l'on appelle abusivement les Présocratiques.

Aussi sommes-nous conduits à ressaisir le sens de la parole à même les moments de l'histoire de la pensée. Mais ne nous égarons pas dans les problèmes historiques.

Qu'est-ce que la parole ? Pour répondre, ne devons-nous pas comme Husserl commencer à zéro ?

« Sa foi passionnée dans la possibilité d'un recommencement radical ne constitue pas seulement une critique du caractère et de l'attitude non réfléchie des sciences, mais encore, en un sens plus essentiel, un reniement de l'Histoire », dit Eugen Fink de Husserl.

C'est justement d'avoir voulu recommencer à l'origine, d'avoir cherché un fondement absolu pour les sciences, indépendant de toute l'histoire positive des sciences, que Husserl félicite Descartes dans ses *Méditations cartésiennes*.

La phénoménologie de Husserl et son instrument spécifique, l'analyse intentionnelle, partent

¹⁵ (t) Sic !

de « la chose elle-même » et la chose est entendue ici comme le donné en original et en originaire, comme l'immédiat, comme le nu. Or, cette exigence signifie que, si la chose peut être atteinte et exprimée au moyen des formes du langage, cependant, ce qu'elle est en elle-même d'une façon autonome, dans son ipséité autarcique, n'a rien à voir avec le langage. Le langage n'a rien à voir avec l'être des choses. Tout au contraire, Fink affirme que notre expérience de la chose est constituée historiquement. Dans cette histoire, le langage joue le premier rôle.

« Nous ne pouvons jamais éliminer par la pensée la structure catégoriale de la chose ; les concepts ontologiques sont intégrés aux choses elles-mêmes. Le travail ontologique de toute l'histoire de la philosophie occidentale demeure présent dans la structure de la chose. Dans la plus petite pierre d'un champ, dans le nuage fugitif, dans le grillon caché dans l'herbe, partout se trouve présent le schème ontologique selon lequel chaque étant est ce qu'il est... La chose elle-même est donc chaque fois déterminée par des concepts qui ne peuvent jamais en être séparés. Ce que nous pensons comme chose, c'est son statut ontologique, ce que nous appelons choses, ce sont des concepts. »

Entre Husserl et Fink, le rôle de la parole diffère radicalement. L'expression selon Fink ne s'ajoute pas à la rencontre de l'étant. La parole est le lieu de cette rencontre.

« Il n'y a pas d'étant indépendamment du langage. »

La *méthode* à employer procède d'une option : *ou comme Husserl* nous tentons d'élucider la chose en son essence indépendante et dépouillée du langage ; *ou bien comme Fink* nous tentons de reconquérir l'histoire de cette essence, la parole étant cette essence dans le langage qui la nomme et qui la constitue.

Cependant, ici, la chose à étudier est justement la parole. Le dilemme n'a plus la même acuité car la parole elle-même, si elle parle, peut aussi parler d'elle-même, sur elle-même. La parole historique peut donc parler de la parole essentielle. En comparant ses propos, nous pouvons savoir si le mouvement de la parole humaine dans son histoire énonce quelque chose de stable et d'identique, un λόγος essentiel ; nous pouvons savoir si le λέγειν mortel énonce comme son fondement un λόγος essentiel, dans les énonciations successives des philosophes au sujet du langage. Nous ne perdons donc rien à voir la parole réfléchir dans la pensée des philosophes.

D'autre part, il nous est apparu, furtivement il est vrai, que la parole a toujours rapport à l'être, qu'elle en soit le dévoilement ou la fondation, et cela parce qu'elle affirme ou nie ou dénie et que tout examen de la parole est donc examen de la pensée. Le problème de son rapport à l'être, et celui de son être propre, a été explicitement posé chez les Grecs par Platon. Mais, avant que la parole fût devenue un thème de recherche, il y avait chez les Grecs une doctrine non thématique de la parole, que Platon connaissait bien (celle des archaïques), et c'est à partir de là que nous allons tenter de la mettre en évidence par une enquête sur le λόγος des Grecs.

LOGOS ET ÊTRE (2)

LOGOS

Heidegger décèle dans la pensée grecque avant Platon l'état « auroral » de la pensée. « Auroral », terminologie hégélienne : « La lumière aurorale de l'esprit qui se sait comme esprit c'est-à-dire comme essence consciente d'une structure. »

Phénoménologie de l'Esprit. Chap. VII

« La religion naturelle », p. 214

a) L'essence lumineuse.

(Culte de la lumière. Religion des Parses¹⁶, fondée par Zoroastre.)

« L'esprit comme l'essence qui est conscience de soi ou l'essence consciente de soi qui est toute vérité et sait toute effectivité comme soi-même, en contraste avec la réalité que l'esprit se donne dans le mouvement de sa conscience, n'est au début que *son propre concept*, et ce concept en contraste avec le jour de son déploiement est la nuit de son essence ; en contraste avec l'être-là de ses moments

¹⁶ (nt) Hegel appelle « Parses » ceux que nous nommons les Parsis.

comme figures indépendantes, il est le secret créateur de sa naissance. Ce secret a en soi-même sa révélation.¹⁷ »

Dans la religion de la lumière :

« *L'esprit* a l'intuition de soi-même dans la forme de *l'être* ; non pas pourtant dans celle de l'être privé d'esprit et rempli des déterminations contingentes de la sensation – être qui appartient à la certitude sensible –, son être, au contraire, a la plénitude de l'esprit. Il inclut aussi bien en soi-même¹⁸ la forme qui se présentait dans la *conscience de soi* immédiate, la forme du Maître, en face de la conscience de soi de l'esprit qui se retire de son objet. Cet *être* rempli du concept de l'esprit est donc la figure de l'esprit se rapportant simplement à soi-même, où il est la figure de l'absence de figure. En vertu de cette caractéristique, cette figure est *la pure essence lumineuse de l'aurore* qui contient et remplit tout, et qui se conserve dans sa substantialité sans forme. Son être-autre est le négatif non moins simple, *les ténèbres* ; les mouvements de sa propre extériorisation, ses créations dans l'élément docile de l'être-autre, sont les effusions de la lumière ; elles sont, dans leur simplicité, en même temps son devenir-pour-soi et le retour de son être-là, des¹⁹ torrents de feu qui consomment la figuration visible. La différence, que cette essence se donne, réussit bien à se propager dans la substance de l'être-là et se façonne dans les formes de la nature, mais l'essentielle simplicité de sa pensée erre en elles sans consistance et sans pénétration, élargit ses propres confins jusqu'à l'immensité et dissout sa beauté haussée à la splendeur dans sa sublimité. »

Il n'y a de réel que les effusions de cette lumière, ce qu'elle éclaire dans les ténèbres – ce que l'esprit éclaire dans les ténèbres obscures. Ce texte a un sens :

- 1) dans l'histoire de l'esprit ;
- 2) dans l'histoire.

1) Premier moment où *l'esprit* se reconnaît comme esprit. Jusque-là, il était dans la nuit. L'esprit apparaît comme l'aube de cette profondeur jusque-là obscure. Cette pensée aurorale²⁰ est l'éveil de l'esprit, son éclosion, sa première venue au jour. Hegel emploie le terme d'« état auroral » (non seulement d'aurore) de toute pensée. Heidegger, pour énoncer la pensée grecque, dit qu'elle est dans un état auroral.

2) Histoire. Cette intuition de l'esprit absolu sous la forme de l'être lumineux appartient aux religions iraniennes, dont le plus pur exemple est celle des Perses fondée par Zoroastre.

Si Heidegger parle de « *l'état auroral de la pensée grecque archaïque* », cela ne signifie pas pour nous que le jour soit déjà venu ; cela signifie que le sens de cette pensée, tel qu'il se trouve exprimé dans la pensée archaïque, nous ne le connaissons pas encore avec clarté, que nous avons donc à l'apprendre.

Interrogeant la parole d'Anaximandre (*DK*, fg. 1), première parole écrite de penseur en Occident, Heidegger demande :

« Mais de quel pouvoir l'aurore est-elle investie pour nous parler à nous qui sommes vraisemblablement les plus tardifs des fruits tardifs de la philosophie ? Sommes-nous les rejets d'une histoire qui, aujourd'hui, se hâte vers sa fin ? Ou bien la distance chronologique de la parole cèlerait-elle une proximité secrète de ce qu'elle a encore d'indivulgué en marche vers un avènement futur. »

(*Holzwege, Chemins qui ne mènent nulle part*)

Dans le passage précédant celui-ci, Heidegger, tout en saluant Hegel comme le seul penseur de l'Occident qui a été touché par l'histoire de la pensée, et dont la pensée a été mise en branle et en mouvement par cette histoire de la pensée, annonce cependant sa rupture avec lui. Hegel en effet considère Aristote comme le foyer virtuel de tous les penseurs grecs qui l'ont précédé et il est à l'origine d'une interprétation générale de la philosophie antique qui s'exprime en deux opinions : 1) les penseurs des premiers temps, quand ils posaient le problème de l'origine de l'étant, ont pris pour objet la nature (les physiciens) ; 2) leurs exposés, leurs écrits, restent dans une approximation déficiente par rapport à la connaissance du réel qui s'est élaborée chez les platoniciens, les

¹⁷ (t) Citation de Hegel ; les guillemets font défaut dans le polycopié.

¹⁸ (t) « en soi, même »

¹⁹ (nt) Jean Hippolyte traduit : « sont des torrents de feu qui... » Le verbe « sont » est absent du texte de Hegel ; en vérité, il obscurcit la perception de la syntaxe.

²⁰ (t) « amoral » !

aristotéliens et les stoïciens.

Voilà une thèse classique sur l'histoire de la pensée, considérant la pensée archaïque comme une préparation des pensées aristotélienne, platonicienne, stoïcienne. Mais il en est une autre. La thèse de Heidegger s'oppose à celle de Hegel. Heidegger s'oppose en tentant de dévoiler l'originalité et l'originarité de la pensée grecque archaïque, qui est une ἀρχή, c'est-à-dire un commencement fondateur. ·

Mais étudier la pensée, c'est aussi bien chez les Grecs étudier la parole, qui tient une place aussi capitale qu'énigmatique chez les archaïques grecs.

Caractère historial

Les vues heideggériennes sur la pensée archaïque grecque ne seraient pas une raison suffisante de nous interroger sur elle si ne se présentaient deux motifs : d'une part, l'importance de Heidegger et de sa méditation contemporaine sur la pensée primitive des Grecs lui confère une actualité qui est nôtre. Elle est l'ἀρχή d'une grande philosophie de notre temps ; d'autre part, la pensée primitive des Grecs a eu une influence décisive sur la pensée de Platon.

- a) Le μῦθος
Platon, dit Kerenyi, est le dernier grand mythologue de la Grèce ; développant les vieux mythologèmes, il emprunte cette grande tradition du mythe à la pensée archaïque ; il tente aussi de donner au μῦθος la valeur d'un λόγος (dit qui fonde).
- b) Le λόγος
Platon emprunte aussi sa conception du λόγος à la pensée archaïque et à son dit.

Aussi, pour comprendre le λόγος de la pensée antique, il est nécessaire de se référer à la pensée archaïque et de retourner à son dit.

Mais cela suppose une enquête préalable sur le sens de la parole chez les Grecs.

LE VOCABULAIRE GREC DE LA PAROLE

Le grec possède plusieurs mots, ou plutôt, plusieurs groupes de mots :

αὐδᾶν φθέγγεσθαι φωνεῖν	αὐδή / ἀείδειν (ἀφερδ) φθόγγος φωνή
-------------------------------	---

ἀποφαίνειν (φαίνεσθαι) φημί (φαναί)
--

εἰπεῖν (φερπεῖν)	ῥέπος > ἔπος
------------------	--------------

ἀγορᾶσθαι ἀγορεύειν	ἀγορά
------------------------	-------

λέγειν	λόγος
--------	-------

Il nous faut en examiner les significations.

Il s'agit de savoir quel est l'aspect du langage qui vient au jour en chacun de ces groupes ; car l'important est de nous fonder sur l'usage des mots et sur leur étymologie. Les deux sont liés.

Les groupes de mots susmentionnés ont au départ des sens différents, puis ils convergent au sens classique dans l'acte de dire ; il y a une synthèse historique des composantes du langage qu'aujourd'hui nous découvrons par l'analyse.

I - 1^{er} groupe

Αὐδᾶν, racine *ud⁻²¹.

Φθέγγεσθαι, racine *g^{zw}he-n-g.*

Les significations²² des deux mots sont « résonner ; retentir²³ ».

La parole est prise comme son.

Αὐδή est employé pour désigner un bruit ;

chez Hésiode le chant des cigales ;

chez Homère, le bruit de la corde de l'arc ;

il s'agit donc de vibrations.

Ensuite, αὐδή s'applique à la voix humaine, en référence à des sons articulés. Ainsi, Homère l'applique à des nymphes parlant avec une voix humaine (du moins à Circé et à Calypso), et de même au cheval d'Achille parlant avec une voix humaine.

Le caractère vibratoire devient une véritable *articulation*. Ainsi αὐδᾶν ἔπος : prononcer un mot.

Φθέγγεσθαι : sens de prononcer (ainsi chez Platon, dans *Le Sophiste*, 244). Il y a bien aussi le sens d'une résonance, d'un faire retentir, φθέγγεσθαι φωνῇ ἀνθρωπεύει, « parler avec un timbre de voix humaine ».

Il s'agit soit d'un bruit de voix non humaine (la lyre), soit d'une articulation.

Φωνή: son clair et fort.

Ex. φωνῆν διδόναι, « donner de la voix ».

Φωνῆν φθέγγεσθαι, « faire résonner sa voix ».

Ainsi, τὰ φωνήεντα désigne les voyelles.

Il s'agit d'une vocalisation, d'une articulation modulée différente de l'articulation consonantique.

Cf. les découvertes de la phonétique moderne.

Φωνή est donc une émission vocale, un souffle continu différent de l'articulation du souffle que représente φθε-γ-γ-.

Le mot finit par désigner une langue, un dialecte dont les différences portent sur la nature de l'émission vocale, les voyelles.

Nous venons d'examiner l'*aspect phonétique*.

Les termes φθεγγ-, αὐδ-, φων- concernent les phonèmes, une vocalisation articulée et finissant par constituer une articulation proprement humaine. Dans un disque sur la forêt d'Amazonie avant, pendant et après l'orage, on entend des cris d'oiseaux ; or une modulation ouverte et contenue de la flûte y est perçue aussitôt comme un son humain, une voix humaine. Le caractère du son humain réside bien dans cette modulation ouverte et contenue. Ce son possède le rapport paranoïde de la diastole et catatonique de la systole, les deux rapports du moi à lui-même ; comme quoi, la voix indique beaucoup de la situation de l'homme par rapport à son monde.

C'est là le propre de l'*articulation*.

II - Εἰπεῖν / ἔπος / εἶρεν

Cela a rapport avec la *nomination* (nominatio) qui nomme les choses à leur être ; d'où ἔπος en tant que structure poétique dont le déclin est l'épopée et dont le rôle est de nommer êtres et choses à leur sens d'être préexistant à leurs actes.

Mais la question est de savoir si la parole poétique est fondatrice de la parole.

Εἶρεν = verbum

Εἶρεν signifie prononcer un mot, parler au sens de nomination²⁴.

III - Ἀγοράομαι / Ἀγορεύειν

Ces termes ont rapport avec la *vie sociale* ; ils sont issus de ἀγορά (lié lui-même à ἀγείρω, « rassembler »), « place publique », marché ou assemblée du peuple ». On y parle, mais il y a un sens de plus : cela signifie que la parole est un lieu de rencontre. Les interlocuteurs sont toujours présents, rassemblés au rendez-vous du sens dévoilé dans la parole. C'est à partir de la parole que tout va s'éclairer. Il n'y a pas de problème de communication pour les Grecs.

²¹ (nt) Les spécialistes transcriraient la racine sous la forme suivante : *H2w-d-. Sur la racine un verbe sanskrit signifie « parler ». Voir Chantraine, *DELG*, s. u. Etant donné ce que Maldiney dit ensuite (le verbe se dit notamment de la voix de deux « déesses » Circé et Calypso – elles sont dites αὐδήεσσαί), étant donné également le lien avec αἰεῖν, le sens est plutôt celui de « parler d'une voix qui enchante », « qui ensorçèle ».

²² (t) « les racines »

²³ (nt) : φθέγγεσθαι a le sens de « faire du bruit », « émettre un son » non harmonique ; de ce point de vue, il s'oppose à la φωνή, « la voix » = « le son qui comporte des harmoniques », par excellence, donc, le son vocalique. Mais toutes les consonnes ne font pas qu'un bruit ! La formation est sans doute proche de celle de notre « gazouiller ».

²⁴ (nt) Cette interprétation est discutable. Le sens est plutôt celui de « formuler » (énoncer une sentence).

IV - Φημί / ἀποφαίνειν / ἀποφαίνεσθαι

Signification d'un tout autre ordre que celles des termes précédents. La racine est φα- « briller ». C'est le radical de la lumière ; ἀποφαίνω, c'est amener à la lumière, mettre au jour de la parole. Par la parole et en elle, quelque chose devient visible et apparaît.

Φαίνεσθαι : apparaître, venir au jour.

Φαινόμενον (τό) : ce qui se montre dans son apparaître, le phénomène comme lieu et objet d'un dévoilement. La parole est semblable à la lumière, au jour, comme lieu d'une désoccultation, d'une mise à découvert.

DÉVOILEMENT ET VÉRITÉ

Ici se pose un problème capital où se décide le sens ultime de la pensée grecque et de son rapport à la parole. Dans cette désoccultation, s'agit-il de dévoiler ce qui est caché, mais déjà constitué en moi, « in petto » ? La parole exprime-t-elle une *pensée déjà formée* ? Ou ce qui se dévoile dans et par la parole est-il *caché-en-soi-même* comme *état occulte de l'étant* ?

Ἀποφαίνεσθαι²⁵ s'oppose aux verbes qui signifient « cacher » (κεύθειν, κρύπτειν), à λαθεῖν (λανθάνειν), radical λα-θ-, « être caché, dissimulé, passer inaperçu ».

Le mot grec pour « vérité » est ἀ-λήθεια (α privatif, négatif). La vérité est le contraire, la²⁶ négation de l'être caché, occulté. Elle est essentiellement désoccultation, dévoilement. Ce qui est voilé est dans la non-vérité et sa production au jour (φαίνω) à partir (ἀπο-) de son être caché constitue sa vérité. La vérité est la manifestation de ce qui comme *latent* (même racine λα-θ-) est dans la non-vérité.

On peut dire qu'originellement le contraire de la vérité n'est pas l'erreur, mais le non-savoir et son corrélat, l'être-voilé. James Joyce, Irlandais dans un conflit ambivalent avec sa terre maternelle (cf. Stephen Dedalus dans *Ulysse*) appelle l'Irlande Irre-land, terre à la fois d'errance et d'erreur. Primitivement, chez les Grecs (nous le verrons à propos des archaïques), celui qui est dans la non-vérité est dans l'errance, non dans l'erreur. Ainsi, les prisonniers de la caverne de Platon sont, dans les ténèbres, réduits à deviner et à parier entre eux au sujet de la suite des apparitions. Pensée errante livrée aux hasards du pressentiment. Cependant, à partir de Platon, et de la philosophie des idées, l'erreur prend le pas sur l'errance et l'être-perdu dans la définition de la non-vérité. Il n'en reste pas moins que, pour un Grec, la vérité reste désoccultation. Platon lui-même en est la preuve : la réminiscence (*Ménon*, *Phèdre*) est désoccultation de l'idée occultée. D'autre part, Platon, dans *Le Sophiste*, définit la διάνοια, la pensée, comme « *un dialogue de l'âme elle-même avec elle-même* », c'est-à-dire comme une parole silencieuse. Si donc la pensée est en elle-même déjà parole, cette parole n'est pas l'énoncé d'une pensée toute faite. Elle est la formation même de la pensée, éclosion et venue au jour, dans le dialogue intérieur, de ce qui était occulté en soi, dévoilement de l'être caché de l'étant dans l'étant. Le dévoilement, la vérité comme ἀ-λήθεια, est mise en évidence, en patence, en lumière, de ce qui n'a pas encore paru, même en celui qui parle : de l'être des choses dont il parle.

Φαναί, « affirmer, dire son avis », semble pourtant s'opposer à cette interprétation. Un avis est déjà là. Celui qui le dit ne fait que rendre publique sa pensée. Mais ce²⁷ sens enclitique n'a bientôt plus qu'un sens faible, celui souvent d'une incise. Là où il garde son sens fort, c'est dans l'opposition φημί (dire oui – affirmer) / οὐ φημι (dire que ne... pas²⁸ ; nier). Il concerne alors un état de choses proposé, qu'il ratifie en le soulignant ou refuse en le biffant.

On ne peut donc rien en conclure quant à la production de ce qui était caché (ou en moi ou en soi-même). Mais le rapport φημί / φήμη (φάμα) en éclaire le sens premier.

Φάμα = La renommée.

Pindare dit : « *Ils s'avançaient, le héros devant et la φάμα derrière.* »

Il y a, d'une part, indice de la proximité des divins qui sont dans le voisinage de l'homme, d'autre part, que peut-être cette φάμα qui suit le vainqueur ? Elle est sa gloire – c'est-à-dire la lumière (φα-) qui dévoile ce qu'il est en vraie grandeur.

Par ailleurs, φήμη signifie « révélation par signe ou par parole ».

Or telle est la révélation de l'oracle. Il y a premièrement des oracles par signes et des oracles par

²⁵ (t) Restitution la plus probable.

²⁶ (t) « le contraire de la négation »

²⁷ (t) « en ce sens enclitique »

²⁸ (t) « dire non »

paroles. Ils exigent une herméneutique où le caché, le sens latent, est amené au jour. De l'oracle de Delphes au démon de Socrate, les signes ou les paroles ne voilent ni ne dévoilent, ils présentent ce qui est voilé, dont la parole humaine est le dévoilement.

On aboutit ainsi à quatre groupes de significations de ce que les Grecs entendent par parole, dont chacun comporte un signifié :

1) αὐδᾶν, φθέγγεσθαι, φωνεῖν. *Aspect phonétique*, marquant l'*articulation*.

C'est pour l'avoir oublié que les structuralistes contemporains, De Saussure, Lévi-Strauss, Lacan, sont passés à côté du problème le plus important de la parole.

2) εἰπεῖν, ἔπος, ἔρειν. *Aspect indicatif de nomination*, aboutissant au problème : qu'est-ce que nommer ? Que veut dire désigner ? La parole signifie et indique.

3) ἀγοράομαι, ἀγορεύειν. *Aspect intersubjectif. Communication*.

4) ἀποφαίνεσθαι, φημί. *Aspect apophantique. Dévoilement*, qui a rapport à la lumière, à la venue au jour, à l'éclosion dans un lieu où la mise à jour est possible.

Ces quatre dimensions tendent à s'unifier au cours du développement de l'histoire dans l'acte de dire – mais l'accent particulier de chacun d'eux ne disparaît pas complètement.

Articulation et *communication* ne donnent lieu à aucune difficulté d'intégration (au « dire »).

Il n'en va pas de même de l'aspect *apophantique*, pour le dévoilement. Ce qui se montre en se dévoilant, est-ce une pensée déjà formée dans l'esprit de celui qui parle ? Est-ce au contraire un état de choses indépendant, qui²⁹, dans cette indépendance même, possède une réalité *cachée*, qui, dans la parole, se montre à tous, y compris le parlant. Ce qui pose la question du rapport

dire et *chose dite*, laquelle peut avoir deux sens :

1) la chose en elle-même, en attente d'être dite ;

2) le contenu ou, mieux, le sens intentionnel de l'expression, ce qui met en cause le sens de la *nomination*.

Εἶπον, ἔπος, latin *voco* : c'est appeler quelqu'un par son nom. Mais quel est le rapport entre le nom et l'être qu'on nomme ? Est-il purement externe ou conventionnel ? Sans doute dans l'ordinaire de la vie. (Les noms propres sont des symboles, non des signes.)

Mais dans l'Epos (comme genre poétique), il n'en est pas de même. L'Epos nomme les êtres et les choses à ce qu'ils sont, à leur sens et structure d'être. Il leur confère la figure de mémorable à partir de l'immémorial de la conscience collective. Or, si le terme choisi pour désigner ce genre de poème est ἔπος, « le mot », c'est que le mot possède un pouvoir propre. L'Epos est un Dit, le Mot aussi est un Dit. Il fonde un réel, sinon en *historial*, du moins en *mémorial* (qui l'a en garde).

Ainsi, la nomination et le dévoilement ont rapport à l'étant, quelle que soit la manière dont ils s'y rapportent. Leur sens converge dans le mot français *montrer*, qui signifie à la fois indiquer (montrer du doigt en visant) et dévoiler, manifester (montrer ses sentiments) et dans le grec δηλόω (désigner et mettre en clarté).

Plus généralement, le couple linguistique « signifiant-signifié » constitue un rapport à double sens : rapport d'indication, de visée (intentionnalité), et rapport de dévoilement (sens).

Mais nous ne savons pas encore distinctement ce qu'est dire et parler, parce que les quatre dimensions du langage restent encore extérieures les unes aux autres.

Or, dire ou parler, c'est, en grec, λέγειν.

V - Λέγειν / Λόγος (substantif)

De tous les mots désignés, c'est celui où il est le moins visiblement question de la parole. Absolument rien n'indique dans λόγος quelque chose comme *dire*.

Alors qu'est-ce que λέγειν ?

Qu'est-ce que λόγος ?

Husserl ouvre les préliminaires de *Logique formelle et transcendantale* par des considérations sur le λόγος.

« Le mot λόγος dont est dérivé le nom de Logique a une grande multiplicité de significations qui, par des transpositions très compréhensibles, sont nées des significations les plus originelles de λέγειν, donc des significations « poser ensemble », « exposer », ensuite « exposer au moyen du mot, du discours ». (Le plus originel : cueillir – recueillir.)

A) Dans le langage évolué, λόγος désigne tantôt

1) le mot et le discours eux-mêmes ;

2) tantôt ce dont il est question dans le discours, *l'état de choses dont il s'agit* ; mais

²⁹ (t) « qui » absent du texte.

ensuite aussi

3) la pensée qui s'exprime par la phrase et qui est produite par celui qui parle en vue de la communication et aussi pour soi-même, donc pour ainsi dire le sens spirituel de l'assertion verbale, ce que celui qui parle veut dire en s'exprimant.

Ensuite :

4) λόγος renvoie dans maintes tournures à l'acte spirituel lui-même, à l'acte d'énonciation, à l'acte d'assertion ou à tout autre mode de pensée dans lequel est produite une telle teneur de sens par rapport aux objets ou états de choses qui sont en question.

B) Mais toutes ces significations du mot, en particulier là où l'intérêt scientifique est en jeu, reçoivent un sens fort par le fait qu'en elles entre l'idée d'une norme de la raison. *Logos* signifie alors tantôt la raison elle-même, en tant que faculté, mais aussi la pensée rationnelle, c'est-à-dire apodictiquement évidente ou dirigée vers la vérité apodictiquement évidente. *Logos* signifie aussi plus spécialement la faculté de former des concepts légitimes et signifie aussi cette formation rationnelle du concept ainsi que ce concept lui-même. »

Ici, Husserl prête à l'évolution du sens du mot λόγος une finalité rationnelle.

D'une part, il nous dit que les transformations : -) poser ensemble -) exposer -) exposer dans un discours sont très compréhensibles.

Le passage des sens *faibles* évolués aux sens *forts* rationnels s'opère de par la téléologie, la finalité interne de la raison. A travers cette évolution de sens telle que Husserl la présente, c'est Aristote, fondateur de la logique, qui recueille tous les sens du mot λόγος.

Nous avons terminé la dernière leçon sur une citation de Husserl qu'il faut expliquer.

Les sens grecs du mot *logos*, pris dans leurs acceptions³⁰ ayant « évolué », sont au nombre de quatre. Le mot *logos* désigne d'abord l'expression selon sa place physique, le signe sensible, le complexe phonique. Nous rencontrons ici l'étant³¹ signifié par αὐτὸν, φθέγγεσθαι, φωνεῖν.

Il faut surtout comparer les sens 2 et 3, la phrase de Husserl sur ce point n'étant pas très distincte. Le sens, la signification « interne » de l'expression qui correspond au sens 3 est à distinguer de deux autres types de structures. Il ne faut pas confondre la signification interne de l'expression, le sens, avec un vécu psychique ni avec un ensemble de vécus psychiques. De tels vécus psychiques remplissent sans doute toujours l'acte signifiant ; mais ils ne le constituent pas.

La signification interne, la teneur de sens ; est le pôle transcendant vers lequel tous les vécus convergent.

Ex : dans « Recherches Logiques » - II : Mon acte de jugement est un vécu fugitif qui apparaît et disparaît tandis que, quand j'énonce dans un jugement : « les trois hauteurs d'un triangle se coupent en un même point », l'énoncé est quelque chose qui ne disparaît pas, qui reste identique quelles que soient la personne et les circonstances. Il en est ainsi de tous les énoncés alors même qu'ils seraient absurdes. Les sens ne sont pas des composantes ni des composés de vécus de conscience. On ne trouve pas par l'analyse des vécus quelque chose comme un sens (antipsychologisme de Husserl). Le sens produit demeure identique à travers tous les vécus psychiques qui, eux-mêmes, apparaissent et disparaissent.

Mais toute expression n'énonce pas seulement quelque chose, elle énonce *sur* quelque chose. Elle n'a pas seulement une signification ; par sa signification, elle se rapporte à des objets, qu'ils soient réels ou idéaux. Quand on distingue entre l'objet et le contenu d'une expression, cela revient à distinguer entre :

1) ce qu'elle signifie, dit (son contenu) ;

2) ce sur quoi elle dit, ce qu'elle dit (l'objet ou l'état de choses dont il s'agit).

Les contenus peuvent être différents et l'objet identique. Ex : « le vainqueur d'Iéna – le vaincu de Waterloo ».

La distinction des sens 2 et 3 donne lieu³² à cette remarque qu'une signification comporte toujours un noyau de sens, par où elle se rapporte à un objet.

Autrement dit : parmi l'ensemble des intentionnalités noématiques, il y en a une qui se rapporte à l'objet, et le sens objectif de toutes les autres est fondé sur elle.

Le quatrième sens de logos chez Husserl est l'acte spirituel de l'énonciation, la face noétique de

³⁰ (t) « pris dans leur ayant « évolué » sont ». Insertion conjecturale de « acceptions ».

³¹ (t) « l'ayant »

³² (t) « bien ». « Lieu » est une conjecture.

l'acte dont le sens de l'énoncé (y³³ compris, dans ce sens, le rapport à l'objet) est la face noématique.

Si aussi bien les noèses (structures d'actes) que les noèmes (structures ou configurations syntaxiques du sens, y compris le rapport à l'objet), si donc les noèses et les noèmes obéissent à des normes rationnelles, on passe alors au sens fort du mot *logos*. « En elles entre l'idée d'une norme de la raison, *logos* signifie alors la raison elle-même, en tant que faculté, mais aussi la pensée rationnelle. »

Dans les distinctions faites par Husserl, à savoir celles que je viens de préciser, on peut retrouver, avec quelques changements, l'équivalent des points de vue platonicien et aristotélicien sur le *logos*. Mais alors on passe à côté d'une autre conception qu'on trouve aussi chez Platon, chaque fois que le *logos* est pris dans un sens fort qui n'est pas celui de raison car Platon édifie une dialectique, non une logique.

Où Platon définit-il le *logos* ?

Dans *Le Sophiste*, en 262 d.

{ΞΕ.} Δηλοῖ γὰρ ἤδη πού τότε περὶ τῶν ὄντων ἢ γιγνομένων ἢ γεγονότων ἢ μελλόντων, καὶ οὐκ ὀνομάζει μόνον ἀλλὰ τι περαίνει, συμπλέκων τὰ ῥήματα τοῖς ὀνόμασι. διὸ λέγειν τε αὐτὸν ἀλλ' οὐ μόνον ὀνομάζειν εἶπομεν, καὶ δὴ καὶ τῷ πλέγματι τούτῳ τὸ ὄνομα ἐφθεγξάμεθα λόγον.

(Etranger) – (...)

« C'est pourquoi nous l'avons appelé *λέγειν* et pas seulement *ὀνομάζειν*, et en effet pour cet entrelacs (pour ce tressage) nous avons fait entendre son nom : *logos*. »

³³ (t) « y » absent du texte ; mais voir la phrase suivante.